



QUENTIN SKINNER Y LA HISTORIA EN LAS HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

CARLOS MARTÍNEZ 

UNIVERSIDAD DEL SINÚ, COLOMBIA

carlosmartinezo@unisinu.edu.co

RESUMEN: En la década de 1960 irrumpió con fuerza en el panorama académico, un grupo de investigadores caracterizado por utilizar un nuevo enfoque centrado en el análisis de las acciones ilocucionarias del lenguaje enfatizando en la importancia del contexto histórico para comprender las ideas que generan entre otros, los discursos políticos. Este giro contextual logró consolidarse como un epicentro de innovación metodológica en el estudio del pensamiento político y el abordaje de la historia intelectual. En el núcleo de esta tradición se encuentra Quentin Skinner, cuya obra ha establecido un estándar de excelencia en la interpretación histórica del pensamiento político desde el abordaje de la historia intelectual. Su contribución en el capítulo octavo de la obra, *History in the Humanities and Social Sciences*, editada junto a Richard Bourke en 2002 a través de Cambridge University Press, denominado, *Political Philosophy and the Uses of History*, reafirma la historia como una herramienta crítica esencial para enfrentar los desafíos del siglo XXI y defiende el historicismo en filosofía política, destacando su capacidad para comprender los conceptos políticos en su contexto histórico y las intenciones de sus autores. Además, muestra que la historia no es solo un relato del pasado, sino un instrumento vivo para interpretar y moldear el presente, consolidando el legado de Skinner y su escuela como referentes de rigor intelectual y relevancia global.

PALABRAS CLAVE: Historia intelectual, Humanidades, Filosofía Política.

QUENTIN SKINNER AND HISTORY IN THE HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

ABSTRACT: In the 1960s, a group of scholars emerged prominently in the academic landscape, distinguished by their adoption of a new approach focused on analyzing the illocutionary acts of language, with a strong emphasis on the importance of historical context for understanding the ideas that shape, among other things, political discourses. This contextual turn established itself as a hub of methodological innovation in the study of political thought and the approach to intellectual history. At the core of this tradition is Quentin Skinner, whose work has set a standard of excellence in the historical interpretation of political thought through the lens of intellectual history. His contribution in Chapter Eight of the book, *History in the Humanities and Social Sciences*, edited alongside Richard Bourke in 2002 by Cambridge University Press, titled, *Political Philosophy and the Uses of History*, reaffirms history as an essential critical tool for addressing the challenges of the twenty-first century and defends historicism in political philosophy. It highlights its capacity to understand political concepts within their historical context and the intentions of their authors. Furthermore, it demonstrates that history is not merely a record of the past but a living instrument for interpreting and shaping the present, consolidating the legacy of Skinner and his school as benchmarks of intellectual rigour and global relevance.

KEY WORDS: Intellectual History, Humanities, Political Philosophy.

I

Una generación atrás había un acuerdo generalizado, al menos entre los académicos Anglófonos, sobre la relación entre la filosofía política y su historia. Se decía que la filosofía política estaba preocupada por un conjunto distintivo de cuestiones, entre las cuales se consideraba que la más central era la relativa a los fundamentos y límites de la obligación política y, por consiguiente, acerca de temas como la soberanía, la libertad, la obligación y los derechos.¹ Se consideraba que la tarea del historiador de la filosofía política consistía en centrarse en un canon de textos clásicos a través de los cuales estos temas habían sido debidamente destacados. Se afirmaba que el valor especial del canon se derivaba del hecho de que nos brinda ideas de relevancia perdurable. En consecuencia, se consideró que el enfoque adecuado para los escritores canónicos era el de investigar lo que cada uno de ellos decía sobre los conceptos fundamentales para la vida política. Se nos ordenó tratar sus respuestas como si hubieran sido escritas por contemporáneos. De hecho, se consideró esencial abordarlos de esta manera. Se nos advirtió que, si por el contrario nos permitimos desviarnos en la investigación de las condiciones sociales o de los contextos intelectuales de los que surgieron los textos canónicos, correremos el peligro de perder de vista su relevancia, perdiendo así contacto con el valor y propósito de estudiarlos.²

Durante las décadas de 1960 y 1970, una generación más joven de académicos comenzó a desafiar esta ortodoxia en lo que se denominó un estilo "historicista".³ Los historicistas ampliaron la gama de textos generalmente estudiados por los historiadores de la filosofía política, centrándose no solo en obras canónicas sino en ideologías políticas más amplias. Visto desde esta perspectiva, las contribuciones de los escritores canónicos comenzaron a aparecer menos como declaraciones generales y abstractas de principios políticos y más como intervenciones en los debates políticos locales. Este cambio de enfoque, a su vez, llevó a los historicistas a una preocupación característica por intentar recuperar las intenciones y propósitos subyacentes que los escritores individuales pudieron haber tenido en mente al hacer tales intervenciones, buscando así identificar lo que hubiesen querido decir con lo que dijeron, al igual que hallar que pudieron haber estado haciendo al decirlo.

A partir de este enfoque, surgió una imagen del filósofo político como alguien típicamente preocupado por atacar o defender políticas o puntos de vista contenciosos, o brindar consejos y advertencias sobre diferentes puntos de vista, o, a veces, simplemente satirizar y ridiculizar la escena política pasajera. El proyecto en el que básicamente se suponía que estos escritores estaban comprometidos era el de tratar de legitimar (o deslegitimar) algún valor político prevaleciente, institución o práctica. El resultado final de adoptar el enfoque historicista fue, por lo tanto, cuestionar cualquier distinción fuerte entre ideología y filosofía política. Los textos clásicos comenzaron a parecer menos tratados sistemáticos sobre la batalla política y más participantes en la batalla misma.

Vale la pena subrayar estos compromisos, aunque solo sea porque ha habido una tendencia entre los críticos recientes del enfoque historicista a quejarse de que "no ven nada determinante fuera de los textos excepto otros textos" y, en consecuencia, ven "el entorno discursivo de los textos como la única fuente potencial de la explicación histórica."⁴ Este es un malentendido sorprendente. La afirmación postestructuralista de que no hay hipertextos fuera de análisis, fue precisamente la perspectiva que la mayoría de los historicistas rechazaron explícitamente, enfatizando en cambio

Estoy en deuda con Adrian Blau, Richard Bourke, Hannah Dawson, John Dunn, Andrew Fitzmaurice, Susan James, James Tully and Melissa Williams por leer y comentar los borradores.

¹ Véase, por ejemplo, Berlin 1962, p. 7.

² Para obtener una lista de obras que contienen estos argumentos, consulte Skinner 2002a, p. 57.

³ Para este término véase, Tarlton 1973; Kelly 2011, pp. 23, 26-28; Muller 2014, p. 87; Whatmore 2016, pp. 97-99.

⁴ Moyn 2014, p. 113. Sobre el concepto de "contexto" véase, Boutcher 1985; Blau 2017, pp. 245-250.

que los problemas abordados por los teóricos políticos generalmente surgen de la vida política misma, y que ahí es donde debe comenzar la búsqueda de explicaciones.

Los compromisos filosóficos que sustentan el enfoque historicista deben mucho al trabajo de Ludwig Wittgenstein y sus discípulos, especialmente a aquellos que derivaron de los argumentos de Wittgenstein sobre el significado y uso de la afirmación más general que necesitamos para distinguir dos dimensiones separables del lenguaje.⁵ Obviamente, necesitamos investigar el sentido y la referencia de los términos, pero también debemos reconocer que el lenguaje es una forma de acción social. Por lo tanto, el proyecto de comprensión de los enunciados debe incluir un intento de captar lo que Wittgenstein había llamado los específicos juegos del lenguaje en acción (*Sprachspielen*). Este término fundamental se tradujo generalmente al inglés como "juegos de lenguaje". Pero J. L. Austin notó que, si deseamos traducir un término más literalmente, deberíamos hablar de las representaciones de habla específicas que se están representando. Centrarse en los actos de habla es reconocer que los conceptos son herramientas (o armas, como hubiera preferido decir Nietzsche): Además de usar palabras para decir cosas, las usamos para hacer cosas. Comprender el uso de un concepto implica entender para qué sirve, qué se puede hacer apropiadamente con él. Esto requiere que comprendamos no solo los significados de los términos usados para expresar el concepto, sino también el contexto específico de su uso, del cual solo podemos esperar identificar el rango de actos de habla que se están realizando. La implicación es que el proyecto de intentar interpretar cualquier enunciado, especialmente aquellos tan inmensamente complejos como los textos filosóficos, solo puede proceder históricamente. Debemos tratar de volver a entrar en los diferentes mundos intelectuales y políticos en los que cada texto individual constituyó una intervención en un debate existente si queremos tener alguna perspectiva de comprenderlos.

II

A continuación, quiero tratar de dar un sentido más preciso de cómo se ve el enfoque historicista en la práctica. Para ello examinaré, breve y esquemáticamente, un ejemplo concreto. Me concentraré en un texto que invariablemente ha sido tratado como central en el canon de la filosofía política anglófona, el *Leviatán* de Thomas Hobbes de 1651. El tratado de Hobbes ejemplifica perfectamente los requisitos de canonicidad tal y como se han entendido tradicionalmente. Se enfoca en preguntas sobre la obligación política, y continúa conectándolas con preguntas sobre los derechos y la libertad precisamente en el estilo aprobado. Como punto de partida, busca persuadirnos de que cualquier intento de vivir nuestras vidas en nuestra condición natural de igual libertad podría inevitablemente degenerar en una interminable guerra de todos los hombres, contra todos.⁶ Esta visión pesimista de la naturaleza humana lo impulsa a insistir en que no tenemos otra alternativa que renunciar a nuestros derechos naturales y someternos a una forma absoluta de estado soberano que puede esperar protegernos de la violencia de la humanidad. La inferencia que extrae es que tenemos la obligación de obedecer al estado si y solo si logra protegernos. Va tan lejos como para declarar en la conclusión de *Leviatán* que él compuso el libro, sin otro propósito que el de poner ante los ojos de los hombres la Relación mutua entre Protección y Obediencia.⁷

Si la protección requiere obediencia, ¿Qué pasa con la libertad ilimitada que disfrutamos en el estado de naturaleza? Cuando aceptamos convertirnos en súbditos de un estado, responde Hobbes, somos libres de actuar de acuerdo con nuestra propia voluntad solo en la medida en que no estemos obligados por la fuerza coercitiva de la ley a actuar de otra manera. La libertad puede así definirse como la ausencia de tal interferencia. La libertad natural consiste en nuestro poder de actuar sin impedimentos externos de movimiento.⁸ La libertad civil consiste en nuestro poder retenido para

⁵ Los estudios clásicos son Austin 1962 y Searle 1969.

⁶ Hobbes 2012, vol. 2, p. 192.

⁷ Hobbes 2012, vol. 3, p. 1141.

⁸ Hobbes 2012, vol. 2, p. 324.

actuar sin impedimentos legales, y depende en gran medida del "Silencio de la Ley".⁹ Donde encontramos que 'el Soberano no ha prescrito ninguna regla', allí 'el Súbdito tiene la Libertad de hacer o abstenerse, según su propia discreción'.¹⁰ Una persona libre es aquella quien, respecto de las acciones que es capaz de realizar, no tiene impedimento para realizarlas.¹¹

Durante las décadas intermedias del siglo XX, se reunió una gran literatura exegética en torno a este tratamiento Hobessiano de la obligación, la libertad y los derechos. Aparecieron un número de distinguidos estudios en los que se diseccionó el análisis de Hobbes de estos conceptos y se exploró la base de su argumento en sus creencias sobre el carácter de las leyes de Dios y la naturaleza.¹² Sin embargo, para los historicistas de la generación más joven, esto parecía lejos de ser suficiente. Ellos querían saber qué estaba haciendo Hobbes al analizar la obligación en términos de protección y definir la libertad como ausencia de interferencia. ¿Qué tipo de intervención estaba haciendo? ¿Qué compromisos políticos defendía o, alternativamente, ponía bajo ataque? ¿Qué clase de postura política pretendía legitimar?

Como el propio Hobbes había indicado, uno de sus principales objetivos al conectar la obediencia con la protección había sido romper cualquier vínculo entre la obligación de los súbditos y los supuestos derechos de los gobernantes y estados. Si un estado es invadido por una potencia extranjera, o se derrumba en una guerra civil, y si sus fuerzas militares sufren una derrota final, entonces "no hay mayor protección de los Sujetos en su lealtad".¹³ En consecuencia, no hay más obligación de obedecer al Estado. Hobbes concede que "el derecho de un monarca soberano no puede ser extinguido por el acto de otro", porque acordamos tratar las decisiones de nuestro soberano como nuestros propios actos autorizados cuando nos comprometemos a instituir un estado.¹⁴ Pero la obligación de los súbditos queda sin duda rescindida, porque "el fin de la Obediencia es la Protección", y "el que quiera protección, puede buscarla en cualquier parte".¹⁵

Si ahora nos preguntamos en vena historicista qué postura política Hobbes pudo haber estado tratando de legitimar al presentar este caso, encontramos que debajo de la superficie de su argumento yace un compromiso eirénico para reivindicar el nuevo gobierno republicano de Inglaterra. Los partidarios del rey Carlos I habían condenado su juicio y ejecución en 1649 como un acto blasfemo e ilegal de usurpación por parte de las fuerzas conquistadoras en la guerra civil. Una respuesta de los protagonistas del nuevo régimen había sido admitir que se había producido un acto de conquista, insistiendo en que la conquista puede ser un medio para adquirir autoridad política incluso en ausencia de consentimiento.¹⁶ Hobbes desafía a ambas partes, insistiendo en que todas esas preguntas sobre el derecho y la legalidad no vienen al caso. La única pregunta es si el nuevo régimen está proporcionando al pueblo protección y paz. Si lo está haciendo con éxito, entonces tienen el deber de obedecer, incluso si desapruaban la forma en la cual se puso fin a la guerra civil.

Queda la cuestión relacionada de qué estaba haciendo Hobbes al argumentar que la libertad civil debería definirse en términos del silencio de la ley. Para hablar una vez más en vena historicista, ¿Qué tipo de intervención estaba haciendo? ¿Y qué compromisos políticos estaba diseñado para legitimar y dejar de lado este argumento a la vez? Aquí debemos ser conscientes de que los principales opositores parlamentarios de Carlos I, especialmente teóricos del derecho como Henry Parker, habían defendido sus ataques a la corona con la afirmación de que el rey estaba ejerciendo una forma arbitraria y, por lo tanto, esclavizante de poder absoluto. Basándose en los supuestos del derecho consuetudinario y romano sobre la libertad y la servidumbre, Parker había

⁹ Hobbes 2012, vol. 2, p. 340.

¹⁰ Hobbes 2012, vol. 2, p. 340.

¹¹ Hobbes 2012, vol. 2, p. 324.

¹² Véase, por ejemplo, Warrender 1957; Hood 1964; Goldsmith 1966; McNeilly 1968; Gauthier 1969.

¹³ Hobbes 2012, vol. 2, p. 518.

¹⁴ Hobbes 2012, vol. 2, p. 518, cf. pp. 264-266.

¹⁵ Hobbes 2012, vol. 2, pp. 344, 518.

¹⁶ Skinner 2002b, pp. 230-231.

sostenido ya en 1640 que las políticas fiscales de la corona presuponían que “la mera voluntad del Príncipe es ley”, y que “él puede cobrarle al Reino a su discreción, aunque no asienten.”¹⁷ Pero cualquier soberano que pretenda este grado de poder está haciendo que sus súbditos dependan de su voluntad arbitraria, convirtiéndolos así despóticamente en “los esclavos más despreciables del mundo entero”.¹⁸

Este argumento, a su vez, se usó para sustentar la afirmación revolucionaria de que la libertad individual sólo puede defenderse en condiciones de soberanía popular. A menos que cada ciudadano pueda ver su voluntad encarnada, al menos por representación, en los dictados de la ley, ella los enfrentará como nada más que una voluntad arbitraria a la que están sujetos. Es cierto que esta situación no necesariamente tiene porque tener el efecto de impedir cualquiera de sus elecciones o acciones. Pero estarán eligiendo y actuando sujetos a la voluntad y por lo tanto al permiso de alguien más. Sin embargo, como insistieron Parker y otros, esta es la definición misma de esclavitud. La conclusión que sacaron es que es posible vivir como una persona libre, y al mismo tiempo como sujeto de un estado, si y solo si vives en lo que les gustaba describir como un estado libre. Es necesario vivir, es decir, como miembro de un cuerpo político en el que, -como en el caso del cuerpo individual de una persona libre-, el cuerpo se mueve exclusivamente por su propia voluntad, que en el caso de un cuerpo político sólo puede decir la voluntad del pueblo en su conjunto.

Hobbes no era un monárquico, pero fue enfáticamente un monarquista, firmemente devoto de la creencia de que instituir la autoridad absoluta en una persona como representante del estado es el mejor medio para brindar seguridad y paz. Pero ¿Qué pasa con la objeción de que esto es para instituir la dominación y la servidumbre arbitraria? Aquí Hobbes hizo quizás su intervención más original en la política de la revolución inglesa. El objetivo subyacente de su argumento es mostrar que el análisis jurídico de la libertad en términos de libertad de sujeción es conceptualmente confuso. No es necesario para defender la libertad, replica Hobbes, que estemos libres de la posibilidad de interferencia de la voluntad arbitraria de otros. La afirmación histórica de Hobbes es que es suficiente si de hecho no estamos obstaculizados en nuestras elecciones y acciones. Para hablar de una persona libre es simplemente describir a alguien a quien no se le impide hacer lo que tiene la voluntad de hacer.¹⁹

Si nos preguntamos, finalmente, acerca de la naturaleza del compromiso político que esta redefinición pretendía legitimar, encontramos que permitió a Hobbes repudiar, y descartar por confusa, toda la defensa de la soberanía popular planteada por aquellos a quienes más tarde fueron estigmatizados como los caballeros demócratas en el parlamento inglés.²⁰ Si la libertad no es más que ausencia de interferencia, la cuestión de hasta qué punto disfrutamos de la libertad civil no tiene nada que ver con las formas de gobierno. La pregunta no es quién hace las leyes, sino simplemente cuántas leyes están hechas. Cuantas menos leyes, menor la interferencia y, por lo tanto, mayor la libertad. “Ya sea un *Common-wealth* monárquico o popular, la libertad sigue siendo la misma”.²¹

Visto desde esta perspectiva, el Leviatán de Hobbes ya no aparece primeramente o incluso principalmente como un análisis general de los conceptos de libertad, obligación y derechos. Más bien surge como un tratado vehementemente polémico en el que se transmite un mensaje político inmediato y casi paradójicamente complejo, un mensaje en el cual se denuncia a los enemigos de la monarquía Estuardo mientras se defiende el deber de obedecer al nuevo gobierno republicano. La moraleja de la historia historicista es que, si deseamos comprender el Leviatán de Hobbes, lo que necesitamos apreciar es el abrumador grado en que fue un tratado para la época.

¹⁷ [Parker] 1640, pp. 5, 17.

¹⁸ [Parker] 1640, p. 21.

¹⁹ Hobbes 2012, vol. 2, p. 324.

²⁰ Hobbes 2010, pp. 141, 158.

²¹ Hobbes 2012, vol. 2, p. 332.

III

En los primeros años del presente siglo, el enfoque que he estado ejemplificando había ganado suficiente ascendencia como para que varios filósofos políticos observaran que “el giro hacia la historia” se había convertido en una nueva ortodoxia.²² Para entonces, sin embargo, también había sido objeto de una serie de ataques críticos. Algunas objeciones formuladas en su contra fueron ciertamente hiperbólicas, en particular la afirmación posmoderna de que las intenciones y los propósitos son irrecuperables.²³ Otros tomaron la forma de abuso en lugar de argumento, especialmente el intento durante el apogeo de la historia social de descartar el estudio de las ideas como una actividad marginal y tal vez incluso sospechosa.²⁴ Pero en los últimos años se han formulado ampliamente dos críticas más serias, y ningún análisis del papel de la historia en el estudio de la filosofía política puede ahora dejar de tenerlas en cuenta.

Algunos filósofos políticos, así como teóricos de las relaciones internacionales, comenzaron a denunciar lo que veían como una creciente “tiranía de la historia”.²⁵ Repudiaron lo que tomaron por “una reducción del significado al contexto histórico”,²⁶ cuyo efecto fue convertir en un pecado capital recuperar textos pasados y hacer uso de ellos como un recurso presente.²⁷ Una objeción a esta “vigilancia del anacronismo” era que ejercía una influencia restrictiva y conservadora sobre la teoría jurídica y política al aislarnos de un pasado utilizable.²⁸ Una objeción más general fue que encarnaba una negativa injustificada a reconocer que algunos filósofos políticos han presentado “afirmaciones generales sobre fenómenos políticos” que son “de alcance universal”.²⁹ La afirmación aquí era que hay “dimensiones transhistóricas del significado de los textos filosóficos” que les permiten ser evaluados “desde la perspectiva de la razón universal” y desplegados en los debates contemporáneos.³⁰ Por el contrario, el enfoque historicista no nos deja nada relevante para nuestras preocupaciones actuales y, en consecuencia, equivale a una forma de investigación de poco más que un polvoriento interés de anticuario.³¹

Parece que aquí hay dos argumentos distintos, y vale la pena tratar de desenredarlos. La acusación de anticuario ha sido persistente, pero hay buenas razones para rechazarla de plano. El efecto de adoptar un enfoque historicista es plantear la posibilidad de que incluso los conceptos más centrales que usamos actualmente para evaluar nuestro mundo político pueden haber sido moldeados decisivamente por las contingencias de la vida política. Volviendo al ejemplo que he examinado, la afirmación de que la libertad civil puede definirse como la ausencia de interferencia sigue siendo un artículo de fe en muchas obras influyentes de filosofía política, siendo la obra, *Una Teoría de la Justicia* de John Rawls solo el ejemplo más destacado.³² Sin embargo, como he argumentado, la articulación original de esta lectura particular del concepto estuvo poderosamente influenciada por el deseo de ofrecer una respuesta anti-igualitaria a la creciente popularidad de las teorías de la soberanía popular. Cualquier cosa que se pueda decir a favor y en contra de esta afirmación, no puede descartarse como meramente anticuaria. Más bien, la sugerencia subyacente es de considerable importancia filosófica: que la distinción entre ideología y filosofía política es difícil de marcar y puede no ser una distinción

²² Ball 2011; Kelly 2011, pp. 14-22; Blau 2017, p. 245.

²³ Véase, por ejemplo, Harlan 1989. Para respuestas véase, Richter 2000, pp. 61-64; Skinner 2002a, pp. 90-92, 120-122.

²⁴ Como se ha señalado en McMahon 2014, pp. 17-21; Armitage 2014, pp. 235-236.

²⁵ Kelly 2011, p. 15.

²⁶ Kelly 2011, pp. 24, 31. Véase también LaCapra 1980, y para una discusión véase, Gordon 2014, esp. pp. 40-42.

²⁷ Orford 2017, pp. 297, 301-302. Para una respuesta crítica véase Leader Maynard 2017, p. 313.

²⁸ Orford 2017, pp. 301, 304, 309.

²⁹ Kelly 2011, p. 26.

³⁰ Kelly 2011, pp. 19-20, 24.

³¹ Véase, por ejemplo, Tarlton 1973.

³² Para la articulación de Rawls de esta afirmación véase, Rawls 1971.

categoría en absoluto. Considerar esta posibilidad es pensar de manera diferente no solo sobre nuestra herencia filosófica sino también sobre nosotros mismos.

La objeción a la tiranía de la historia a primera vista parece más seria, pero en una inspección más cercana resulta estar basada en un malentendido. Debe admitirse que esto surgió en parte de algunas declaraciones erróneas tempranas de los propios historicistas, algunos de los cuales comenzaron insistiendo en una separación completa entre el pasado y el presente.³³ Pero ningún historicista querría hablar hoy en día de una reducción del significado al contexto histórico. No son los significados de los textos los que el historicista toma como recuperables sólo de su contexto, sino un reconocimiento de lo que sus autores pueden haber estado haciendo al escribirlos. Lo que no se puede recuperar, excepto mediante excavaciones históricas, es la variedad de intenciones con las que se puede haber escrito un texto dado y, por lo tanto, una comprensión de cómo se pretendía o intentaba que se tomara y entendiera el texto.³⁴

Este compromiso de ninguna manera niega que un texto dado pueda tener un significado, y una posible significación filosófica que trascienda el contexto original del que surgió. Dentro de la tradición occidental de pensar sobre la política, sin duda ha habido algunas continuidades sorprendentes en el uso de conceptos particulares y muchas estabilidades correspondientes en el vocabulario en el que se han expresado. Como resultado, puede haber un margen considerable para volver a los pensadores del pasado a fin de ayudarnos a reafirmar e incluso mejorar nuestra comprensión predominante de los conceptos involucrados.³⁵

Consideremos, por ejemplo, la forma de pensar de Hobbes sobre el concepto de libertad. Como hemos visto, Hobbes define la libertad como ausencia de interferencia, y pocos filósofos políticos anglófonos estarían hoy en día en desacuerdo con él. También tenía una forma distintiva de pensar sobre el concepto de interferencia. Creyendo que nuestras voluntades siempre se expresan en cualquier acción que emprendamos, infirió que la coerción debe verse como una fuente de motivación más que como una restricción.³⁶ Este compromiso adicional arrojó la conclusión de que 'el miedo y la libertad son consistentes' y, por lo tanto, que la libertad está limitada solo por impedimentos físicos.³⁷ Estos argumentos han llamado últimamente la atención de algunos distinguidos filósofos del derecho y la política, en particular Ian Carter y Matthew Kramer, quienes han defendido la tesis de que el antónimo de libertad es interferencia en el sentido específico entendido por Hobbes. Si bien han refinado y ampliado el argumento de Hobbes, han reconocido explícitamente su inspiración y han dejado en claro que influyó directamente en la formulación de su propio caso.³⁸

Frente a este ejemplo, ningún historicista querrá negar que aquí tenemos una instancia de un argumento que escapa de su contexto original y sobrevive para hacer una contribución al debate filosófico contemporáneo. Creo que solo hay que hacer dos advertencias. La primera es sobre la naturaleza de la deuda que, en el ejemplo que he dado, se puede decir que Carter y Kramer tienen con Hobbes. Ningún historicista está en condiciones de objetar en principio su conclusión de que el argumento de Hobbes nos proporciona la forma más esclarecedora y persuasiva de pensar sobre el concepto de libertad. Pero cualquier historicista se resistirá a la afirmación adicional que algunos críticos han estado especialmente ansiosos por agregar: que Carter y Kramer, al reafirmar una versión de la teoría de Hobbes, no solo están evaluando su significado e importancia independientemente de su contexto original, sino que pueden estar hablando desde 'la perspectiva de la razón universal', defendiendo una visión de la libertad que cualquiera puede decir que tiene una buena razón para respaldar.³⁹ Lo máximo que cualquier historicista se sentirá capaz de

³³ Esto es válido para mi propio intento de exponer el caso historicista en Skinner 1969.

³⁴ Véase, Blau 2020.

³⁵ Como se señala en Floyd 2011, pp. 46-48.

³⁶ Hobbes 2012, vol. 2, pp. 324-326.

³⁷ Hobbes 2012, vol. 2, p. 326.

³⁸ Carter 1999, pp. 1, 150, 212, 284; Carter 2008, pp. 61-64; Kramer 2003, pp. 17-18, 25-40, 46-60, 66-70.

³⁹ Véase, por ejemplo, Kelly 2011, pp. 19, 20-21, 26.

conceder es que la visión de la libertad de Hobbes puede ser susceptible de una defensa racional. Ningún historicista puede dejar de sentir dudas sobre la afirmación adicional de que “un giro hacia la historia socava las pretensiones de la razón política al reducirlas a prejuicios locales”.⁴⁰ Es mucho más probable que el historicista perciba el peligro de dotar a los prejuicios locales del estatus innecesario de verdades universales.

La otra advertencia que un historicista querrá hacer es más específica y menos especulativa. Independientemente de lo que podamos pensar de las conclusiones a las que Carter y Kramer han llegado en parte por su compromiso con Hobbes, no debemos confundir su proyecto con el de tratar de comprender la teoría de la libertad de Hobbes. La afirmación fundamental con la que se compromete el historicista es que el significado y la comprensión no son términos correlativos. La búsqueda de la comprensión requiere que no solo recuperemos los significados de los enunciados, sino también que captemos lo que el hablante o escritor dado puede haber hecho al pronunciarlos. Pero esta no es una cuestión que aborden Carter o Kramer.

Algunos críticos han replicado que no se puede asignar tal “prioridad epistemológica intrínseca” al momento en que un escritor vivió y escribió y, por lo tanto, en el que se formaron sus intenciones y proyectos.⁴¹ Un historicista está obligado a responder que, si nuestra aspiración es comprender lo que estaban haciendo y lo que estaban diciendo, entonces no se puede negar tal prioridad. Nadie, por ejemplo, puede decir que entiende lo que Hobbes nos dice sobre lo que significa ser libre si no reconoce que él está tratando de desacreditar la creencia, prácticamente incuestionable en su tiempo, de que la libertad puede definirse como ausencia de sujeción a la voluntad arbitraria de otros. Esto es lo que Hobbes está haciendo al argumentar que la libertad consiste nada más que en la ausencia de obstáculos para la acción. Tampoco se puede decir que nadie entienda el argumento de Hobbes sin reconocer que el movimiento que está haciendo fue diseñado para legitimar la posesión de la soberanía absoluta y, por lo tanto, para socavar la afirmación de que es posible vivir como una persona libre solo en un estado autónomo. La moraleja que siempre querrá extraer un historicista es que el proyecto de comprender un texto de cualquier tipo, en contraposición a la mera elucidación de su significado, será siempre, hasta cierto punto, una tarea histórica.

IV

Paso a la otra y más generalizada duda que se ha expresado recientemente sobre el proyecto de intentar reconstruir los temas y estilos heredados de nuestro pensamiento político en sus propios términos. Una pregunta que ahora se plantea con frecuencia es si este patrimonio sigue siendo digno de tanta atención. Es posible distinguir dos versiones diferentes de esta duda. La más radical surge de la queja de que “es difícil para la mayoría de nosotros vernos a nosotros mismos en “el canon” y sentir que nuestras historias están siendo representadas”.⁴² Se sugiere que la conclusión correcta es que debido a que la mayoría los problemas políticos apremiantes de nuestra época ahora se centran en temas como la raza y el género, debemos concentrarnos en estudiar esos temas en lugar de apegarnos a una tradición en la que tienden a ser silenciados o marginados.⁴³

Esta línea de crítica está algo desactualizada en la medida en que objeta la omisión de voces históricas que merecen ser escuchadas. Se han realizado muchos esfuerzos exitosos en los últimos años para remediar esta deficiencia, especialmente poniendo en primer plano los escritos de mujeres filósofas y aquellas que han hablado en nombre de grupos desfavorecidos.⁴⁴ Pero mi principal objeción es que la crítica parece insensible a una de las formas más valiosas en las que podemos esperar aprender del pasado. Si estamos dispuestos a recurrir a nuestras tradiciones de pensamiento heredadas sólo en busca de lo que pueda ayudarnos a reafirmar nuestros valores e

⁴⁰ Kelly 2011, p. 17.

⁴¹ Koskeniemi 2014, p. 125.

⁴² Bird 2018, p. 31.

⁴³ Laursen 2013, p. 88, reporta una conversación.

⁴⁴ Para dos importantes antologías véase, Lloyd 2002; Broad and Detlefsen 2017.

identidades existentes, nos privaremos de la posibilidad de utilizar el pasado como un recurso crítico, un medio para cuestionar y ampliar nuestras creencias actuales en lugar de simplemente sustentarlas y celebrarlas. Si bien nuestras tradiciones heredadas contienen continuidades sorprendentes, también hay algunas discontinuidades radicales derivadas del hecho de que muchos de nuestros conceptos básicos han sido reformulados o incluso desechados a lo largo del tiempo. Si no queremos perdernos en la autoestima, debemos permanecer atentos a la posibilidad de que la exploración de estos caminos intelectuales abandonados pueda tener más valor para nosotros aquí y ahora que algunas formas de pensar que actualmente respaldamos o incluso damos por sentado.

Como ya he insinuado, hay razones sólidas para decir que estas consideraciones se aplican a la forma actual de pensar sobre el concepto de libertad.⁴⁵ Hay mucho que ganar reflexionando sobre la sugerencia de que la libertad siempre es arrebatada por la sujeción a la voluntad de los demás. Tan pronto como consideramos las implicaciones de esta afirmación, es difícil evitar la conclusión de que nuestro abandono de esta forma de pensar nos ha llevado por algunos caminos moralmente cuestionables.⁴⁶ Se nos ha alentado a tratar como agentes libres a un gran número de personas que actualmente se encuentran privadas de libertad en ámbitos importantes de sus vidas. Considere, por ejemplo, hasta qué punto la fuerza laboral desindicalizada vive cada vez más a merced de los empleadores con poder para despedirlos a voluntad. O considere hasta qué punto la dependencia económica desproporcionadamente frecuente de las mujeres las deja vulnerables frente a parejas de las que carecen de los recursos para escapar. La pérdida de libertad sufrida en tales circunstancias nunca debe obedecer a actos manifiestos de intimidación o injerencia; ya proviene del mero hecho de vivir bajo el poder arbitrario, y la consiguiente imposibilidad de discutir en igualdad de condiciones.

El rechazo de esta forma de pensar también nos ha vuelto insensibles ante algunas amenazas silenciosas a nuestra libertad. Considere los modelos de negocio actuales de las empresas de redes sociales y digitales. Proporcionan servicios gratuitos que les permiten adquirir de forma encubierta grandes cantidades de datos sobre nuestras preferencias personales. Esto, a su vez, les permite participar en una política sistemática de vigilancia, prediciendo nuestro comportamiento y haciendo uso de la información resultante para fines no revelados. Quedamos sujetos a una forma de poder que no rinde cuentas, que puede o no utilizarse para nuestro beneficio y sobre la cual no tenemos control.

Espero que ahora quede clara la relevancia de este análisis para nuestras preocupaciones actuales. Si persistimos en pensar en la libertad como un predicado de las acciones más que como un estatus de los agentes, difícilmente podemos esperar percibir, y mucho menos mejorar, muchas formas de sujeción que actualmente desfiguran nuestras sociedades. La tradición alternativa de pensar en la libertad que hemos abandonado en gran medida nos ayuda a ver que lo que importa principalmente al pensar en la libertad civil es lo que significa ser una persona libre y como se puede asegurar y mantener ese estatus por igual. En lugar de continuar ignorando esta línea de pensamiento, sería más fructífero exorcizar el fantasma de Hobbes y redirigir nuestra atención hacia esta tradición alternativa de pensamiento.

Termino abordando la segunda duda relacionada que se ha expresado recientemente. Se argumenta cada vez más que el estudio del canon occidental goza actualmente de una prominencia injustificada y debe complementarse con una investigación más amplia y comparativa de las interpretaciones políticas que han evolucionado en diferentes partes de nuestro mundo cada vez más globalizado.⁴⁷ En consecuencia, se nos insta a descolonizar nuestros proyectos de

⁴⁵ Para una exposición clásica de esta afirmación, véase Pettit 1997.

⁴⁶ Aquí me baso en Skinner 2022.

⁴⁷ Véase, Dallmayr 2010; Freedman and Vincent 2013; Moyn y Sartori 2013; Kapila 2014; Ackerly y Bajpai 2017; Kapust y Kinsella 2017; Dunn 2018.

investigación,⁴⁸ a provincializar Europa,⁴⁹ a desparroquializar nuestros planes de estudio y la disciplina en su conjunto.⁵⁰

Parece haber muchas razones para dar la bienvenida a este llamado giro global. Algunas cuestiones políticas se han vuelto inherentemente mundiales, más obviamente las que se derivan de la crisis climática, y deben abordarse en términos correspondientemente amplios. Incluso si no limitamos a escribir una historia global de la teoría política, a diferencia de una historia de los problemas globalizados, podemos esperar obtener al menos dos beneficios académicos relacionados y más amplios. Si podemos aprender a vernos a nosotros mismos en un espíritu más antropológico como una tribu entre otras, podemos esperar no solo ampliar nuestro rango de conocimiento, sino al mismo tiempo nuestra autoconciencia y, por lo tanto, potencialmente nuestra capacidad de tolerancia y nuestro rango de simpatías.⁵¹ Mientras tanto, aquellos que continúen enfocándose en las tradiciones occidentales en filosofía política también pueden esperar beneficiarse. Como han demostrado muchos estudios recientes, una perspectiva más global puede ayudarnos a adquirir una percepción más clara de muchos elementos de estas tradiciones que durante mucho tiempo se han descuidado o saneado.⁵²

Esta es una visión inspiradora, pero es una advertencia obvia y espero que no sea discutible. El proyecto de ir más allá de la época poscolonial e imperial para crear una historia genuinamente global será una empresa inmensa e intergeneracional. Se requerirá una enorme variedad de conocimientos lingüísticos, junto con una sofisticación excepcional en la comprensión de conceptos desconocidos y cómo encajan entre sí para crear sistemas culturales distintivos. A menos que se cumplan estos exigentes requisitos, habrá un peligro inevitable, - como ya ilustran muchos ejercicios en la historia global, - de que las formas superficiales y de celebración de la erudición lleguen a dominar el campo con demasiada facilidad.⁵³ Para evitar este riesgo, puede ser conveniente cultivar cierta modestia. Necesitamos seguir preguntándonos (en palabras del estudio clásico de Frederick Cooper) ¿Para qué sirve el concepto de globalización? Es posible que debamos prestar más atención al hecho de que, como argumentó Cooper, los canales a través de los cuales se propagan las ideologías están menos determinados por la geografía que por el poder, y que esto tiende a limitar y determinar la meta de su alcance global.⁵⁴

También debemos tener cuidado de no tirar al bebé con el agua de la bañera. Debido al impacto del imperialismo occidental, la historia del pensamiento político en muchas áreas del mundo se ha entrelazado desde principios del período moderno con los valores y actitudes occidentales. Hasta que llegue el momento en que juzguemos que estas influencias han seguido su curso, el proyecto de comprender la política a escala global deberá llevarse a cabo de la mano del estudio del pensamiento político occidental. Si el estudio de las tradiciones occidentales ahora comienza a ser descuidado, habrá una disminución correspondiente en nuestra comprensión de cómo surgieron una serie de conceptos y valores políticos en nuestro mundo globalizado y, por lo tanto, en nuestra comprensión de esos conceptos mismos. Tampoco deberíamos pensar en el futuro estudio de la filosofía política occidental como algo que tiene un valor simplemente en relación con estos intereses más amplios. El mundo preglobalizado de los estados individuales persiste en todas partes. Para aquellos de nosotros que vivimos en comunidades anglófonas o europeas, seguirá siendo importante familiarizarnos y pensar críticamente sobre la historia y el valor actual de los conceptos que usamos para guiar nuestras instituciones locales y nuestro comportamiento.⁵⁵

⁴⁸ Mills 2015.

⁴⁹ Chakrabarty 2000.

⁵⁰ Tully 2014 y Tully 2020; Williams and Warren 2014; Obregón 2017.

⁵¹ Dunn 2018; Tully 2018.

⁵² Para una discusión véase, Blau 2017, pp. 258-259.

⁵³ Por estas advertencias véase, Pocock 2019; Fleischer, Kafadar y Subrahmanyam 2020.

⁵⁴ Cooper 2001.

⁵⁵ Como se enfatizó en Pocock 2019.

Finalmente, es obvio que, para que una historia global de la filosofía política tenga algún valor, deberá seguir los mejores cánones disponibles de la práctica histórica. Mi objetivo principal en lo que he estado argumentando ha sido defender y ejemplificar la opinión de que, en el estudio de las tradiciones textuales, estos cánones requieren que reconozcamos que el significado y la comprensión no son términos correlativos. La adquisición de la comprensión implica siempre algo más que captar el significado de lo que se ha dicho; requiere que la interpretación textual haga y responda preguntas sobre la gama de cosas que los hablantes o escritores pueden haber estado haciendo al decir lo que dijeron. Difícilmente puedo evitar concluir con una nota dogmática. Si nuestras historias nuevas y más globalizadas de la filosofía política van a ser satisfactorias como historia, habrá una necesidad continua de adoptar y seguir el tipo de principios historicistas que he estado tratando de ejemplificar y defender aquí.

Referencias bibliográficas

- Ackerly, Brooke y Bajpai, Rochana (2017). 'Comparative Political Thought' in *Methods in Analytical Political Theory*, ed. Adrian Blau, Cambridge, pp. 270-296.
- Armitage, David (2014). 'The International Turn in Intellectual History' in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. Darrin McMahon and Samuel Moyn, Oxford, pp. 232-252.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with Words*, Oxford.
- Ball, Terence (2011). 'The value of the history of political philosophy' in *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ed. George Klosko, Oxford, pp. 47-59.
- Berlin, Isaiah (1962). 'Does Political Theory Still Exist?' in *Philosophy, Politics and Society*, Second Series, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman, Oxford, pp. 1-33.
- Bird, Gemma (2018). 'I'll pass on Plato', *Times Higher Education*, 1 November, p. 31.
- Blau, Adrian (2017). 'Interpreting Texts' in *Methods in Analytical Political Theory*, ed. Adrian Blau, Cambridge, pp. 243-269.
- Blau, Adrian (2020). 'Meanings and Understandings in the History of Ideas', *Journal of the Philosophy of History*, 14, pp. 232-256.
- Boucher, David (1985). *Texts in Context: Revisionist Methods for Studying the History of Ideas*, Dordrecht.
- Broad, Jacqueline y Detlefsen, Karen, eds. (2017). *Women and Liberty 1600-1800: Philosophical Essays*, Oxford.
- Carter, Ian (1999). *A Measure of Freedom*, Oxford.
- Carter, Ian (2008). 'How are Power and Unfreedom Related?' in *Republicanism and Political Theory*, ed. Cécile Laborde and John Maynor, Oxford, pp. 58-82.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton.
- Cooper, Frederick (2001). 'What Is the Concept of Globalisation Good for? An African Historian's Perspective', *African Affairs* 100, pp. 189-213.
- Dallmayr, Fred (2010). *Comparative political theory: an Introduction*, New York.
- Dryzek, John, Honig, Bonnie y Phillips, Anne, eds. (2008). *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford.
- Dunn, John (1968). 'The Identity of the History of Ideas', *Philosophy*, 43, pp. 85-104.

- Dunn, John (2018). 'Why We Need a Global History of Political Thought' in *Markets, Morals, Politics: Jealousy of Trade and the History of Political Thought*, ed. Béla Kapossy, Isaac Nakhimovsky, Sophus Reinert and Richard Whatmore, Cambridge, Mass., pp. 285-309.
- Fleischer, Cornell, Kafadar, Cemal y Subrahmanyam, Sanjay (2020). 'How to Write Fake Global History', *Cromohs*, 10 September. <https://oajournals.fupress.net/index.php.cromohs/debate>
- Floyd, Jonathan (2011). 'From historical contextualism, to mentalism, to behaviourism' in *Political Philosophy versus History?*, ed. Jonathan Floyd and Marc Stears, Oxford, 2011, pp. 38-64.
- Freeden, Michael y Vincent, Andrew, eds. (2013). *Comparative Political Thought: Theorising practices*, London.
- Gauthier, David P. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Oxford.
- Goldsmith, M. M. (1966). *Hobbes's Science of Politics*, New York.
- Goodin, Robert E. (2003). 'Folie Républicaine', *Annual Review of Political Science* 6, pp. 55-76.
- Gordon, Peter (2014). 'Contextualism and Criticism in the History of Ideas' in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. Darrin McMahon and Samuel Moyn, Oxford, pp. 32-55.
- Graham, Gordon (2011). 'Political philosophy and the dead hand of its history' in *Political Philosophy versus History?*, ed. Jonathan Floyd and Marc Stears, Oxford, 2011, pp. 84-102.
- Harlan, David (1989). 'Intellectual History and the Return of Literature', *American Historical Review* 94, pp. 581-609.
- Hobbes, Thomas (2010). *Behemoth or the Long Parliament*, ed. Paul Seaward, Oxford.
- Hobbes, Thomas (2012). *Leviathan*, ed. Noel Malcolm, 3 vols, Oxford.
- Hood, F. C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes: An Interpretation of Leviathan*, Oxford.
- Kapila, Shruti (2014). 'Global Intellectual History and the Indian Political' in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. Darrin McMahon and Samuel Moyn, Oxford, pp. 253-274.
- Kapust, Daniel y Kinsella, Helen, eds. (2017). *Comparative political theory in time and place*, New York.
- Kelly, Paul (2011). 'Rescuing political theory from the tyranny of history' in *Political Philosophy versus History?*, ed. Jonathan Floyd and Marc Stears, Oxford, 2011, pp. 13-37.
- Klosko, George, ed. (2011). *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, Oxford.
- Koskenniemi, Martti (2014). 'Vitoria and us: Thoughts on Critical Histories of International Law', *Rechtsgeschichte* 22, pp. 119-138.
- Kramer, Matthew (2003). *The Quality of Freedom*, Oxford.
- Kramer, Matthew (2008). 'Liberty and Domination' in *Republicanism and Political Theory*, ed. Cécile Laborde and John Maynor, Oxford, pp. 31-57.
- LaCapra, Dominick (1980). 'Rethinking Intellectual History and Reading Texts', *History and Theory* 19, pp. 245-276.
- Laursen, John (2013). 'Five Questions' in *Intellectual history: five questions*, ed. Morten Jeppesen, Frederik Stjernfelt and Mikkel Thorup, London, pp. 83-91.
- Leader Maynard, Jonathan (2017). 'Ideological Analysis' in *Methods in Analytical Political Theory*, ed. Adrian Blau, Cambridge, pp. 297-324.
- Lloyd, Genevieve, ed. (2002). *Feminism and the History of Philosophy*, Oxford.

- McMahon, Darrin (2014). 'The Return of the History of Ideas?' in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. Darrin McMahon and Samuel Moyn, Oxford, pp. 13-31.
- McNeilly, F. S. (1968). *The Anatomy of Leviathan*, London.
- Mills, Charles (2015). 'Decolonizing Western political philosophy', *New Political Science* 37, pp. 1-24.
- Moyn, Samuel (2014). 'Imaginary intellectual history' in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. Darrin McMahon and Samuel Moyn, Oxford, pp. 112-130.
- Moyn, Samuel y Sartori, Andrew, eds. (2013). *Global intellectual history*, New York.
- Müller, Jan-Werner (2014). 'On Conceptual History' in *Rethinking Modern European Intellectual History*, ed. Darrin McMahon and Samuel Moyn, Oxford, pp. 74-93.
- Obregón, Liliana (2017). 'Martti Koskenniemi's critique of Eurocentrism in International Law' in *The Law of International Lawyers*, ed. Wouter Werner, Marieke de Hoon and Alexis Galan, Cambridge, pp. 360-392.
- Orford, Anne (2017). 'International Law and the limits of history' in *The Law of International Lawyers*, ed. Wouter Werner, Marieke de Hoon and Alexis Galan, Cambridge, pp. 297-320.
- [Parker, Henry] (1640). *The Case of Shipmony briefly discoursed*, London.
- Patten, Alan (1996). 'The Republican Critique of Liberalism', *British Journal of Political Science* 26, pp. 25-44.
- Pettit, Philip (1997). *Republicanism: a Theory of Freedom and Government*, Oxford.
- Pocock, J. G. A. (1962). 'The history of political thought: a methodological enquiry' in *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett and W. G. Runciman, Oxford, pp. 183-202.
- Pocock, J. G. A. (2019). 'On the unglobality of contexts: Cambridge methods and the history of political thought' *Global Intellectual History* 4, pp. 1-14.
- Podoksik, Efraim, (2010). 'One Concept of Liberty: Towards Writing the History of a Political Concept', *Journal of the History of Ideas* 71, pp. 219-240.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Oxford.
- Richter, Melvin (2001). 'A German version of the 'linguistic turn': Reinhart Koselleck and the history of political and social concepts' in *The History of Political Thought in National Context*, ed. Dario Castiglione and Iain Hampsher-Monk, Cambridge, pp. 58-79.
- Searle, John (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge.
- Skinner, Quentin (1969). 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory* 8, pp. 3-53.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty before Liberalism*, Cambridge.
- Skinner, Quentin (2002a). *Visions of Politics, Volume I: Regarding Method*, Cambridge.
- Skinner, Quentin (2002b). *Visions of Politics, Volume III: Hobbes and Civil Science*, Cambridge.
- Skinner, Quentin (2022). 'On Neo-Roman Liberty: A Response and Reassessment' in *Rethinking Liberty Before Liberalism*, ed. Hannah Dawson and Annelien de Dijn, Cambridge, pp. 233-266.
- Tarleton, Charles (1973). 'Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought', *History and Theory* 12, pp. 307-328.
- Tully, James (2014). *On Global citizenship: James Tully in dialogue*, London.

- Tully, James (2018). 'Reconciliation Here on Earth' in *Resurgence and Reconciliation: Indigenous-Settler Relations and Earth Teachings*, ed. Michael Asch, John Borrows and James Tully, Toronto, pp. 83-132.
- Tully, James (2020). 'Deparochializing Political Theory and Beyond: A dialogue approach to comparative political thought' in *Deparochializing Political Theory*, ed. Melissa S. Williams, Cambridge, pp. 1-24.
- Warrender, Howard (1957). *The Political Philosophy of Hobbes: his Theory of Obligation*, Oxford.
- Whatmore, Richard (2016). 'Quentin Skinner and the Relevance of Intellectual History' in *A Companion to Intellectual History*, ed. Richard Whatmore and Brian Young, Oxford, pp. pp. 97-112.
- Williams, Melissa S. Y Mark E. Warren (2014). 'A democratic case for comparative political theory', *Political Theory* 42, pp. 26-57.